



**Journal des anthropologues**  
Association française des anthropologues

**118-119 | 2009**  
**Claude Meillassoux**

---

## Les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux

Jean-Luc Paul

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4122>  
DOI : 10.4000/jda.4122  
ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2009  
Pagination : 113-130  
ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Jean-Luc Paul, « Les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux », *Journal des anthropologues* [En ligne], 118-119 | 2009, mis en ligne le 11 juillet 2014, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/4122> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.4122>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Journal des anthropologues

---

# Les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux

Jean-Luc Paul

---

- 1 Depuis Durkheim, l'affirmation du caractère social de la parenté est devenue un lieu commun en sciences sociales. Cependant, comme le fait remarquer Meillassoux dans son dernier ouvrage, « cette reconnaissance s'accompagne toujours d'une référence explicite ou implicite à ce qui reste convenu de considérer comme son essence : la connexion biologique, ou, selon le terme qui recueillera toutes les ambiguïtés de cette problématique, la consanguinité » (Meillassoux, 2001 : 13). « On suppose implicitement et sans autre explication que ces événements biologiques (la conception et l'engendrement) auraient la propriété immanente de créer des liens sociaux » (*idem* : 19).
- 2 La position de Zimmermann, dans un ouvrage par ailleurs excellent, illustre bien ce propos. Pour lui, c'est sur un donné biologique incontournable que se fonde la parenté socialement construite : « Il est vrai que la parenté se fonde sur les réalités biologiques de la procréation, mais la société interprète, reconnaît ou non, sanctionne par des prescriptions ou des interdits, ce donné biologique (c'est moi qui souligne) : voilà pourquoi les relations de parentés sont essentiellement sociales » (Zimmermann, 1993 : 12). Il ajoute plus loin, à titre de conclusion, « Qu'est-ce que la parenté ? Un système symbolique, à mon sens, un système de repérage social et affectif, mais un système ambigu dont les intéressés s'ingénient à relativiser le *fondement biologique* (c'est moi qui souligne) en créant la fiction d'une "vérité" – vérité de la filiation, vérité de la généalogie, vérité du couple conjugal » (*idem* : 224). Héritier adopte un point de vue similaire lorsqu'elle écrit que « c'est à partir d'un donné biologique élémentaire, qui ne peut pas ne pas être le même de toute éternité, que la pensée humaine a raffiné et symbolisé en explorant toutes les possibilités logiques de combinaisons paradigmatiques que ce substrat pouvait offrir, et élaboré les grands types de systèmes de parenté dont nous voyons actuellement les formes telles que l'histoire de l'humanité les a infléchies » (Héritier, 1996 : 54).
- 3 On pourrait évidemment multiplier les citations pour montrer combien le diagnostic de Meillassoux est fondé, mais les exemples les plus démonstratifs concernent sans doute les

manuels destinés à la formation des jeunes générations d'anthropologues. Ainsi Ghasarian écrit que « la parenté sociale (ou l'usage social de la parenté) prime toujours sur la parenté physique » (Ghasarian, 1996 : 17) mais il considère clairement que c'est à partir des relations biologiques de parenté que se construit cet usage social. Ainsi : « la parenté biologique constitue le modèle pour les relations fictives » (*idem* : 220). La position de Delière est encore plus marquée : « dans toutes les sociétés humaines, les relations biologiques sont des catégories élémentaires qui permettent à l'homme d'identifier et d'ordonner ses relations sociales [...] Lorsque des liens purement fictifs de parenté sont établis, ils ne contredisent nullement les relations biologiques mais prennent celles-ci pour modèle » (Delière, 1996 : 8). Cette même affirmation du caractère fondamentalement biologique de la parenté, n'apparaît-elle pas également dans le glossaire proposé dans le numéro spécial de *L'Homme*, « Questions de parenté » ? D'une part, on y affirme que « consanguinité » exprime des liens « biologiques » là où « parenté » évoque des liens sociaux (Barry & al., 2000 : 723), d'autre part on y définit le groupe domestique comme une « unité sociale ayant des fondements résidentiels, économiques, rituels, etc., constituée sur la base de relations de consanguinité ou d'affiliation » (*idem* : 726).

- 4 Oubliant un instant le véritable sens de l'expression *matérialisme historique*, on peut s'amuser de voir un anthropologue *matérialiste* comme Meillassoux défendre, contre ces auteurs, la détermination soi-disant fictive, c'est-à-dire sociale, des relations de parenté contre sa détermination en dernière instance matérialiste, c'est-à-dire génétique.
- 5 Meillassoux pense que la parenté n'est pas une caractéristique universelle des sociétés humaines. Elle serait alors naturelle. Comme tout fait social, la parenté est socialement fondée et, en bon « matérialiste historique », il pense qu'elle apparaît à un moment de l'histoire caractérisée par des conditions spécifiques de vie humaine. Si, comme il le propose en citant Guemple, « dire qu'une connexion sociale est un rapport de parenté suppose généralement un principe d'organisation généalogique, c'est-à-dire basé sur la consanguinité et l'affinité » (Meillassoux, 1994 : 139 citant Guemple, 1988 : 132), alors la parenté est un mode de sociabilité inventé par la communauté agricole domestique. La communauté agricole domestique, telle que l'a définie Meillassoux (1980), assure son renouvellement par un mode de recrutement qu'institutionnalise la parenté. Le fait biologique qu'une femelle *Homo sapiens sapiens*, comme toutes les femelles du règne animal, engendre des rejetons de la même espèce n'est pas le fondement de son statut de mère ni de l'appartenance automatique du rejeton à un groupe social donné. Le fait que la parenté de filiation manipule ce donné biologique-là ne signifie pas pour autant qu'il soit son fondement. Meillassoux considère qu'au sein de la communauté domestique ce sont les rapports de production propres à l'agriculture qui « créent des rapports viagers organiques entre les membres de la communauté » (Meillassoux, *idem* : 70) et que l'invention de la parenté assure la reproduction des rapports de production.
- 6 De nombreux ethnologues ont décrit des pratiques de filiation dérogatoires au donné biologique de la parturition<sup>1</sup> dont la fréquence suggère la fragilité de l'hypothèse naturaliste. Mais le paradigme du fondement biologique en dernière instance de la parenté considère cette dérogation soit comme *l'exception qui confirme la règle*, soit comme une *fiction* s'inspirant de la réalité biologique socialement manipulée. Certaines situations exceptionnelles nécessiteraient donc qu'on détourne la filiation de son fondement biologique pour assurer la survie d'un groupe, la reproduction sociale d'une catégorie, etc. Il en irait ainsi, par exemple, de l'adoption. Je propose une modeste contribution au

débat en analysant certaines pratiques de *filiation dérogatoire* (à son prétendu fondement biologique) au sein d'une population Bantu matrilineaire avec pour objectif de chercher une réponse à la question suivante : la dérogation est-elle ici une simple exception qui confirme la règle ou une fiction s'inspirant de la réalité biologique, ou bien permet-elle sinon de confirmer définitivement du moins de conforter la position théorique de Meillassoux sur les fondements de la parenté de filiation ?

- 7 L'analyse qui suit se base sur des événements particuliers qui se sont déroulés durant la fin de la période précoloniale et ont été transmis oralement jusqu'à nous. Les textes ont été recueillis directement par l'auteur en 1995 et en 2002. Bien entendu, leur interprétation mobilise également la connaissance générale du système social luguru et quelques précisions sont ici nécessaires. Les Waluguru sont ceux des membres de la population bantu matrilineaire de Tanzanie orientale qui résident au sein des Monts Uluguru<sup>2</sup> (Beidelman, 1967), massif montagneux au relief accidenté qui culmine à 2 700 mètres d'altitude et couvre une surface d'environ 1 800 kilomètres carrés. Ce sont des céréaliculteurs qui maîtrisent la métallurgie et pratiquent une agriculture de défriche-brûlis au sein de la forêt claire. Le peuplement des Monts Uluguru a débuté au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et les mouvements migratoires ont perduré pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Ces migrations étaient le fait de matrilignages associés par paires issues de matriclans affins<sup>3</sup>. Ces paires occupèrent les nombreux bassins versants des Monts Uluguru, chaque bassin versant représentant une aire matrimoniale, c'est-à-dire un ensemble de matrilignages, en général de l'ordre d'une douzaine, au sein duquel s'effectuait la quasi totalité des échanges matrimoniaux. En période précoloniale, et jusqu'à un certain point encore aujourd'hui, chaque aire matrimoniale était très largement dominée par les matrilignages de deux matriclans affins pionniers. Les matrilignages étaient distribués en groupes domestiques, chacun d'une cinquantaine de personnes, constitués d'une sororie et des époux de ces femmes. À un groupe domestique correspondait un hameau. Les relations affines étant bilatérales, ces époux étaient eux-mêmes issus, sinon d'un même matrilignage, du moins de divers matrilignages d'un même matriclan (Vermunt, n.d. ; Paul, 2003). Ce très rapide survol du système social luguru, et notamment la référence à l'affinité bilatérale, est indispensable à la compréhension des textes qui suivent.
- 8 Du point de vue de l'analyse des fondements biologiques de la parenté, la situation gynécostatique luguru est particulièrement intéressante. Ici, la filiation s'enracine dans l'idéologie du ventre (*tombo*). On appartient au même matrilignage lorsqu'on est issu du même *tombo* et, au sein de celui-ci, on distingue les *tombo* en fonction du degré d'âinesse (*litombo likulu*, *litombo lya kati*, *litombo lidodo* : le grand ventre, le ventre intermédiaire et le petit ventre). On pourrait reprendre les termes dans lesquels Poewe présente cette idéologie pour les Luapulans : « In Luapula womb is part of the normative structure and stands for, or is associated with, the values of inclusiveness, a common identity and hence equality; regeneration, a sense of abundance and hence unrestricted access to nature's resources. Luapulans use this symbol, and all that it stands for, when they claim their rights to the basic resources of life » (Poewe, 1981: 58). Or, la parturition est sans conteste le seul fait *naturel* de la reproduction humaine qui s'impose directement à l'observation. Lorsque la filiation se réclame de ce fait-là, par opposition à la paternité par exemple, la fiction devient quasi impossible et les dérogations à la règle apparaissent systématiquement comme des exceptions qui la confirmeraient.

## Le remplacement

- 9 Le premier témoignage traite d'un cas de remplacement, c'est-à-dire de la substitution d'une personne, défunte à la suite d'un accident ou d'un meurtre, par une autre qui se retrouve investie du statut et de la condition du défunt et qui, se faisant, abandonne son ancien statut et son ancienne condition. Il a été recueilli en 1995 auprès de Masesa à Msongozi, au pied du versant ouest des Monts Uluguru. Masesa est membre d'un matrilignage du matriclan des Wakalagale auquel est associé, depuis le peuplement initial, le matriclan affiné des Wanyagatwa.
- 10 Mon aïeule m'a expliqué comment « Enfant de Widi » prit une femme de son matrilignage, « Fille de Mgoli », la cadette, et la donna aux Wanyagatwa. Voici la raison pour laquelle il la donna... Il y avait un homme appelé Migoha. Il avait pris une épouse chez les Wanyagatwa et il avait engendré. Il avait un jeune enfant et son épouse était enceinte. Il alla cultiver en coup de main pour de la bière. Je ne me souviens pas qui avait préparé cette bière. Lorsqu'il rentra, il revint avec une calebasse de bière. Il la confia à son épouse en lui disant de la déposer à l'intérieur pour lui et qu'il allait garder les chèvres. Il s'en alla, il prit les chèvres. De son côté l'épouse avait pris la bière mais son enfant, celui qui avait été sevré, après avoir vu la bière pleurnichait pour en boire. Elle prit de la bière et lui en donna. L'enfant but de la bière. Lorsque le père revint et qu'il finit d'attacher ses chèvres, il voulut boire sa bière :
- 11 – Donne-moi ma bière.
- 12 Il s'aperçut qu'elle avait diminué et lui dit :
- 13 – À qui as-tu donné de ma bière ?
- 14 – Je n'en ai donné à personne, seulement à l'enfant qui pleurnichait pour en avoir.
- 15 – C'est faux, tu as dû en donner à un autre homme !
- 16 Il s'ensuivit une querelle. Il la gifla une première fois et une seconde fois et elle tomba. Une fois tombée elle lui dit :
- 17 – Tu vois dans quel état je suis et aujourd'hui tu me frappes ! Je vais le dire à mon doyen.
- 18 Elle se leva sur le champ. Là où on avait construit la maison, il y avait une pente abrupte. Elle commença à la gravir. Son époux lui saisit la jambe :
- 19 – Où vas-tu ? Laisse, que cette histoire se termine ici !
- 20 Alors qu'il parlait, la femme tomba à terre. Elle tomba à terre et une femme enceinte n'a pas de force. Il s'avéra qu'il l'avait tuée. Elle ne se releva jamais. Lorsque les Wanyagatwa eurent vent de l'affaire, un aîné nommé Chonyonyoke sortit avec l'intention d'aller tuer la grand-mère maternelle de Migoha. Il arriva à proximité de la maison, armé de son couteau, pour transpercer la grand-mère qui était à l'intérieur. Par chance la femme regardait vers le sentier et le vit venir d'un pas décidé avec son couteau. Elle ouvrit la porte vers l'intérieur et se cacha derrière. Lui rentra brusquement à l'intérieur, la chercha et ne la trouva pas. En sortant de la case, Chonyonyoke se trouva nez-à-nez avec son « oncle maternel classificatoire », l'époux de la femme qu'il voulait tuer. Lorsque ce dernier vit son cadet sortir de sa maison avec un couteau, il lui dit :
- 21 – Qu'as-tu fait à l'intérieur ?
- 22 – Je n'ai rien fait. Je n'ai pas vu la maîtresse de maison.

- 23 Le maître de maison ne le crut pas :
- 24 – Ce n'est pas vrai ! Qu'as-tu fait avec un couteau à l'intérieur ? Et pourquoi es-tu venu ici avec un couteau ?
- 25 La femme à l'intérieur prit peur, elle pensa qu'ils allaient s'entretuer entre Wanyagatwa. Elle sortit immédiatement et dit :
- 26 – Mon cher je suis ici. J'ai pris peur quand je l'ai vu venir en chemin.
- 27 L'aîné laissa partir son cadet, et lui dit d'aller. On considéra l'affaire et il s'avéra que les Wakalagale devaient donner une personne. C'est ici qu'ils prirent la sœur de Fille de Mgoli. Ils allèrent la rendre aux Wanyagatwa. Ils la donnèrent au Mnyagatwa en disant :
- 28 – Votre cadette est morte, voici votre cadette !
- 29 Elle avait un enfant sur le dos. Ils payèrent la dette de sang. Ainsi elle demeura là-bas.
- 30 J'ai enregistré plusieurs récits dont le déroulement est similaire. Un homme est responsable, volontairement ou non, de la mort de son épouse. Apprenant le décès, un des hommes du matrilignage de la défunte s'enflamme et décide de venger cette mort sur le champ. La vengeance est dirigée vers l'un quelconque des membres du matrilignage du responsable de l'homicide. Avant qu'elle ne soit accomplie, un ou plusieurs anciens/anciennes<sup>4</sup> s'interposent. Un conseil réunissant les deux matrilignages affins concernés décide alors des modalités de règlement de l'affaire. Le meurtrier n'est pas puni personnellement, mais son matrilignage doit remplacer la défunte en offrant au matrilignage de celle-ci une jeune femme. À partir de ce moment, la jeune femme perd son ancienne identité. Elle n'est plus membre du matriclan d'origine, mais devient membre à part entière du matriclan de son matrilignage d'accueil. Ce changement d'identité sociale a des conséquences immédiates et spectaculaires. Le caractère bilatéral de l'affinité luguru a en effet pour conséquence qu'une relation incestueuse la veille non seulement ne l'est plus, mais, au contraire, s'impose. Des hommes, qu'hier la femme considérait comme des « frères classificatoires » aînés ou cadets, des doyens (*sekulu*, *wehwa*, *watumba*, *kolo*), deviennent aujourd'hui des époux potentiels (*watzengele*, *wagongo*) et demain l'un d'entre eux sera un époux réel (*mulume*). Des hommes qui hier étaient des époux potentiels et dont l'un d'entre eux était un époux réel deviennent aujourd'hui des frères classificatoires ou des aînés (*sekulu*). Des femmes hier du matriclan affiné (*shangazi*) sont aujourd'hui des mères (*mai*) et des sœurs classificatoires (*lumbu*). Ainsi se conclut un autre récit :
- Elle ne faisait plus partie du matriclan des Wamwenda, son matriclan était désormais celui des Wamatze. Il prit cette jeune femme et lui donna un autre époux et elle engendra. Après avoir engendré, le matrilignage se développa. Ce n'était plus un matrilignage des Wamwenda. Ce matrilignage-là, de quel matriclan était-il ? Du matriclan des Wamatze<sup>5</sup>.
- 31 L'importance qu'on accorde au remplacement d'une femme défunte par une autre femme trahit sans doute la précarité démographique des communautés de faible taille, leur obsession du nombre. En situation matrilineaire et matrilocale particulièrement, la perte d'une femme ne peut être compensée, comme en situation patrilineaire, par l'échange matrimonial différé. Doit-on conclure ici qu'à situation exceptionnelle mesure exceptionnelle et qu'on se trouve effectivement dans le cas d'une exception qui confirme la règle ? Les récits ne permettent pas d'écarter cette explication non plus qu'ils n'y apportent un déni. La description d'autres pratiques de filiation dérogatoire chez les Waluguru enrichit le débat.

## La mise en gage

- 32 Dans des situations de disette, une communauté mobilise généralement d'autres communautés au sein d'un réseau de parenté perpétuelle construit sur le matriclan et l'affinité bilatérale. Il apparaît que, dans certains cas, cette mobilisation n'est pas possible ou souhaitable et que la communauté décide alors l'échange d'une fillette contre de la nourriture. Là encore, les récits sont nombreux et leurs déroulements similaires. Une fillette est échangée contre de la nourriture. Le devenir de la fillette est simple. Après quelques années, il peut y avoir rachat, et la fillette, souvent devenue femme et mère, rejoint avec ses éventuels enfants son matrilignage d'origine. D'autres fois, elle reste définitivement dans le matrilignage d'accueil et en devient membre à part entière<sup>6</sup>.
- 33 Chez nous les Wang'amba, il y a des gens qui descendent d'une femme que mon ancêtre a prise d'un endroit appelé Nyingwa. Elle était du matrilignage des Wanzeru. On l'a prise parce jadis, quand tu voyais que la nourriture manquait, tu échangeais une nièce contre quelque nourriture. Mon ancêtre en a fait sa nièce et il l'a mariée. Et sa nièce est restée, elle a engendrée et son lignage a grandi<sup>7</sup>.
- 34 Ici, contrairement aux récits de remplacement, l'équivalence qui est posée n'est pas une équivalence femme/femme mais femme/nourriture. Mais cette équivalence renvoie-t-elle à une réification de la personne qui prédisposerait les sociétés africaines à l'insertion dans le commerce de traite (Kopytoff, 1988) ou bien évoque-t-elle les structures alimentaires de la parenté de Meillassoux (1980 : 82-96). Un troisième récit permet de prolonger la réflexion.

## La poignade

Nous venons de Lusungi dans ce canton de Mgeta. C'est la véritable origine de mon aïeule qui dut la quitter à cause d'un brigand. Il l'attacha, la porta et la conduisit à Lugulu. Une fois à Lugulu, il resta avec elle peut-être quelque chose comme sept ans. Notre doyen, Mkubwa, décida de la chercher partout dans la région de Morogoro. Par chance, il avait un compère qui résidait dans la montagne, du côté de Tangeni. Comme il lui rendait visite, il l'interrogea en lui expliquant :

– Compère, j'ai des ennuis. Un de mes nièces est perdue ! Si tu te déplaces mon cher, aide-moi, là où tu te trouveras.

Il est vrai que parmi les endroits que je parcours dans les Monts Uluguru, il y a une femme qui ne sait pas d'où elle vient. L'homme l'a volé et l'emploie là-bas. Elle a déjà engendré des enfants.

– Compère, renseigne-toi encore. Ma nièce s'appelle une-telle. Renseigne-toi !

Il lui précisa que la femme était du clan des Wayingu.

Notre ancien retourna chez lui. De son côté, son compère se mit en route pour aller à Lugulu. Une fois arrivé à Lugulu chez son ami, il le questionna :

– Mon ami, tu disais qu'il y avait une femme étrangère ici. Cette femme étrangère, de quel clan est-elle ?

– Cette étrangère, elle est du même clan que moi. C'est une Muyingu. Elle vient ici pour bavarder.

– Elle vient ici pour bavarder ? Alors, tu pourras la faire venir pour moi ?

– Je l'appellerai puisque tu le veux.

L'ancien l'appela et la femme vint jusqu'à eux. Il lui demanda son nom et elle lui expliqua son nom.

– Quel est ton clan ?

– Je suis une Muingu.  
 – Merci commère, j’ai entendu tes paroles. Mais souviens-toi que ton *mjomba*<sup>8</sup> te cherche.  
 – Mon *mjomba* me cherche ? Tu connais donc mon *mjomba* ?  
 – Ton *mjomba* c’est Mkubwa.  
 – C’est vrai, Mkubwa est mon *mjomba*. Où est-il à présent ?  
 – Il est retourné à Mgeta, mais toi reste tranquille !  
 La femme s’en retourna et l’ancien retourna chez lui. Il envoya des nouvelles pour dire à Mkubwa :  
 – Compère, ta nièce que tu cherchais, je l’ai trouvée. Elle est dans les environs de Lugulu.  
 Mkubwa ayant reçu ces nouvelles, il envoya un message :  
 – Dis-lui de renvoyer ma nièce. S’il ne le fait pas je porterai la guerre chez lui, je viendrais le frapper.  
 Il fallut que le compère reprenne la route de nouveau pour Lugulu. Il arriva chez son hôte et lui demanda de faire venir celui qui avait épousé la femme venue de Mgeta. L’homme vint jusqu’à eux.  
 – Mon cher, je suis chargé d’une mission. Le *mjomba* de cette femme la cherche depuis des années. Maintenant, il sait que sa nièce est ici. Il a décidé de venir porter la guerre, de venir te frapper si tu ne renvoyais pas sa nièce.  
 – C’est vrai. Cette femme je l’ai rencontrée en chemin et je l’ai enlevée. Mais bien que je l’ai enlevée, j’ai déjà eu quatre enfants. Ainsi, s’il veut la récupérer, qu’il paye mon travail, les soins que j’ai apportés à ces enfants.  
 Le compère dut rentrer chez lui et envoyer des nouvelles à celui qui l’avait chargé de la mission :  
 – Ton message a été bien reçu. Une chose seulement, il veut que tu le payes avant de prendre tes neveux et nièces. Une chèvre.  
 Notre ancien Mkubwa se saisit d’une chèvre et prit la route jusqu’à Tangeni chez son ami. Ils allèrent ensemble à Lugulu.  
 – Ma nièce, comment es-tu arrivée jusqu’ici ?  
 – C’est lui qui m’a enlevée sur le chemin. Il m’a attachée et m’a portée. Quand il est arrivé loin devant, il m’a détachée et m’a dit de marcher devant. Moi je ne savais pas d’où je venais ni où j’allais. Le chemin de la maison je ne le trouvais pas. Mais il m’a donné quatre enfants.  
 – Est-ce vrai (s’adressant au voleur) ?  
 – C’est vrai ! Tu dois me payer une chèvre.  
 Notre ancien donna une chèvre. Elle fut reçue devant le doyen du village. Mkubwa prit sa nièce et ses enfants et retourna avec eux jusqu’à Lusungi. À l’époque où elle fut enlevée, la fillette avait déjà les seins remplis. Le voleur s’appelait Mboga.

- 35 L’équivalence individu/nourriture est ici explicitement présentée comme une équivalence individu/travail, un travail de production de la nourriture nécessaire à la production de la personne. Bien que la menace d’une intervention violente convainque l’auteur de la poignade de restituer sa victime et les enfants qu’elle a engendrés, le remboursement du travail qu’il a fourni à l’élève de ceux-ci est accepté spontanément. Si la poignade a brisé le cycle viager qui fonde l’insertion dans l’édifice de parenté de l’adelphie de naissance, il en a ouvert un autre, certes tronqué, dans l’adelphie d’accueil. Un lien organique s’est tissé, par le travail de production, entre la femme et ses enfants d’une part, et le *poigneur* d’autre part, qui est un lien de parenté alimentaire. Il semble à tous les protagonistes qu’il doive être dénoué en effaçant, au moins de manière symbolique, cette dette de vie<sup>9</sup>. La manière dont les Waluguru envisagent le droit d’un homme à prétendre au mariage corrobore encore cette interprétation *alimentaire* de la parenté.



## Le mariage luguru

- 36 Lorsqu'un adolescent quitte son hameau d'origine où résident les femmes de son matrilignage, il est accueilli par son *kolo* (oncle maternel classificatoire) dont il devient le gendre. Le respect qu'il doit à son aîné, l'autorité que ce dernier exerce sur lui se justifie, dans l'idéologie luguru, par le fait que le *kolo* s'est épuisé au travail (*kupfa tsingodi*<sup>10</sup>). C'est ce travail-là qui s'actualise dans la production d'une épouse. Une fois accueilli, l'adolescent passera de longues années à travailler dur, sous la pression conjugée de son *kolo* et de son épouse, afin de conduire sa promise, une fillette ou quelquefois même une grossesse dont il espère l'issue favorable, à l'âge de femme.
- 37 Nos anciens nous ont dit petit, ton travail c'est de fendre le bois, de fendre le bois encore et encore. Enfin une enfant est arrivée et tu te réjouis. Tu continues à fendre le bois pour qu'on chauffe l'eau pour laver (le bébé) ton épouse. Ils te disent : « reste tranquille, attends ». Tu te tiens tranquille et ils la tiennent, la voilà qui marche maintenant. Tu te tiens tranquille, tu continues à supporter (le travail) et encore tu prends soin de la petite enfant.
- 38 Le fiancé est chez toi, il apporte le bois, il cultive, on lui prépare de la nourriture mais il mange et se retire [...] Ses affins l'emploient à tous les travaux, il cultive, il apporte le bois, il fait tout ce qu'on lui demande jusqu'au jour où la bière de l'initiation (de la fillette) est brassée.
- 39 Comme chez les Makhuwa du Mozambique, une population culturellement très proche des populations de Tanzanie orientale, par l'affinité les hommes s'insèrent en *miroir* dans l'édifice social féminin (Geffray, 1990). Cette insertion, indispensable à la maturation sociale de l'homme, se justifie clairement par la participation à la production nécessaire à la reproduction de la vie, singulièrement de la vie des épouses. Empruntant son idéologie à la parenté de filiation des femmes, la justification des liens générationnels qui s'instaurent entre les époux se trouve dans l'effort de production de la provende qui a contribué à la production de la vie des épouses. Or, il pourrait en aller autrement puisque, dans la plupart des cas, le gendre d'un homme est issu de son matriclan d'origine. Il est issu d'un même ventre et cette origine commune pourrait constituer elle aussi une solide justification idéologique.

## Conclusion

- 40 S'il est raisonnable d'écrire que les relations de parenté luguru sont, dans la grande majorité des situations, en étroite corrélation avec les connexions biologiques, cette corrélation ne signifie pas causalité. Il me semble au contraire qu'est ici validée l'hypothèse de Meillassoux selon laquelle le recrutement automatique, au sein de la communauté domestique, du rejeton d'une femme est son inscription dans le cycle d'avance/restitution institué par l'activité agricole. Le travail investi dans la production des producteurs est ici décisif. Que le fait biologique de la parturition soit annexé par la logique sociale n'en fait ni le fondement ni le modèle de la parenté de matrifiliation. Ce qui fait le parent par filiation, ce n'est pas la reconnaissance du fait biologique qu'on est sorti d'un même ventre mais que ce ventre a été nourri par la communauté, que l'enfant qui est sorti de ce ventre a été nourri et élevé par la communauté. Ici se manifeste la

détermination par les relations sociales de production de la parenté de filiation au sein de ces communautés.

- 41 Pour revenir à des considérations plus générales, Meillassoux remarque que les connexions biologiques fondent d'autant moins la parenté qu'elles ne sont pas consciemment mobilisables par les sociétés ne disposant pas des connaissances théoriques et des moyens méthodologiques de la génétique moderne<sup>11</sup>. Comme le montre Meillassoux « à partir de la seule connexion biologique observable, qui se limite à la parturition, il n'y a d'autre rapport "naturel" (ce qui ne veut pas dire "social") que celui de la génitrice à la progéniture, rapport qui ne se prête à aucune combinatoire » (Meillassoux, 2000 : 48). Dans ce cadre, prétendre que les connexions biologiques fondent la parenté revient à proposer une cause finale aristotélicienne, un déterminisme inné, une biologie infuse. Comme bien souvent, la naturalisation des faits sociaux relève d'une tentative consciente ou inconsciente d'universalisation d'un système de valeurs historique. « Le positivisme biologique ouvre la porte aux projections ethnocentriques, la nature humaine étant censée être la même partout » (Collard, 2001 : 235)<sup>12</sup>.
- 42 Les récits luguru nous confirment donc que la parenté, toujours sociale, ne se fonde pas sur les réalités biologiques ou sur des réalités tellement larges qu'elles n'ont aucun pouvoir heuristique. Elle y est nécessairement corrélée, ce qui est fort différent. La question n'est pas de savoir si les femelles des humains parturient et comment ce fait de parturition détermine les systèmes de parenté, la question est de savoir pourquoi, dans certaines conditions historiques, le rejeton d'une femelle d'humain devient son fils ou sa fille et qu'elle devient mère, par exemple. Que les rapports sociaux s'emparent de phénomènes biologiques est une évidence incontournable. Si la biologie impose un cadre de contraintes, dont la plupart des sociétés n'ont qu'une connaissance empirique, si les inventions sociales sont toujours nécessairement des combinaisons des possibles biologiques (belle proposition tautologique), considérés ceux-ci comme le fondement de l'organisation sociale conduit nécessairement à une impasse<sup>13</sup>.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- BARRY L. S. et al., 2000. « Glossaire », *L'Homme*, 154-155 : 721-732.
- BEIDELMAN T. O., 1967. *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*. London, International African Institute.
- COLLARD C., 2001. « La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes ; réponse à Françoise Héritier », *L'Homme*, 157 : 231-238.
- DELIÈGE R., 1996. *Anthropologie de la parenté*. Paris, Armand Colin/Masson.
- FOUÉRÉ M.-A., 2006. « Paul, Jean-Luc, *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale* » *Cahiers d'études africaines*, 182 : 476-482.
- GEFFRAY Ch., 1990. *Ni père ni mère - Critique de la parenté : le cas makhuwa*. Paris, Seuil.
- GHASARIAN Ch., 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris, Seuil.

- GUEMPLE L., 1988. « Teaching Social Relations to Inuit Children », in INGOLD T., RICHES D. & WOOBURN J. (eds). Oxford, Berg.
- HÉRITIER F., 1996. *Masculin, féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- MEILLASSOUX C., 1980 [1975]. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspéro.
- MEILLASSOUX C., 1986. *Anthropologie de l'esclavage*. Paris, PUF.
- MEILLASSOUX C., 1994. « La "parenté" inuit serait-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ? », *L'Ethnographie*, 90(1) : 115-145.
- MEILLASSOUX C., 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page deux.
- MEILLASSOUX C., 2007. « A chi dobbiamo la vita » in SOLINAS P. G. (ed.), *La vita in prestito : debito, lavoro, dipendenza*. Lecce, Argo: 31-44.
- MOORE H. L., 1988. *Feminism and Anthropology*. Chicago, University of Minnesota Press.
- PAUL J.-L., 2003. *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale. Stratégies de peuplement et reproduction sociale chez les Luguru matrilineaires*. Paris, Karthala-Ifra.
- POEWE K.O., 1981. *Matrilineal Ideology, Male-Female Dynamics in Luapula (Zambia)*. London, Academic Press Inc.
- SCHNEIDER D., 1997. « Kinship », in BARFIELD Th., *Dictionary of Anthropology*. Oxford, Blackwell Publishers: 268-270.
- VERMUNT C., s.d. *Uluguru History of the Clans: their Origin, Migrations and Arrival in the Mountains*. Polycopié, disponible à: Bishop's House, P.O. Box 640 - Morogoro, Tanzanie.
- ZIMMERMANN F., 1993. *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF.

## NOTES

1. Celle de la mère en matrification, celle de l'épouse du père en patrification.
2. Fouéré fait remarquer à juste titre le caractère quelquefois maladroit de l'usage que je fais de l'ethnonyme luguru (Fouéré, 2006). N'ayant pas encore trouvé de substitut, il faut le considérer ici comme un simple terme locatif : les gens qui habitent les Monts Uluguru.
3. Chez les Waluguru, le matriclan est exogamique. Il regroupe des individus qui se considèrent de même ascendance en ligne matrilineaire. Généralement, celle-ci est supputée et aucune généalogie, réelle ou mythique, ne vient la démontrer. Seuls des devoirs de solidarité et d'hospitalité assez lâches lient les individus d'un même matriclan. Les véritables relations organiques ne se nouent qu'entre individus appartenant au même matrilignage. Celui-ci est associé à un territoire et se caractérise par sa cohésion politique et économique. Il est constitué des descendants en ligne matrilineaire d'une aïeule connue.
4. Les noms communs swahili n'ont pas de genre. Le plus souvent, seul le contexte permet, le cas échéant, de préciser le sexe des protagonistes du récit.
5. Kizingo, Kinyovi (Bunduki), août 2002.
6. L'accession au décanat du matrilignage d'accueil de la progéniture d'une femme ainsi adoptée n'est pas rare.
7. Fabiani Goha, Nyandira le 07/03/95.
8. Oncle maternel classificatoire.
9. Voir Meillassoux (2007) qui offre un développement intéressant sur l'idée de dette de vie.

10. La métaphore utilisée, *kupfa tsingodi*, signifie : s'épuiser (à fendre) le bois. Les hommes sont en effet responsables de l'alimentation du foyer en bois de chauffe. Comme on le voit dans le témoignage suivant, c'est avant tout la responsabilité des cadets.

11. On peut se convaincre que l'anthropologue moderne lui-même a quelques difficultés à mobiliser les connexions biologiques en consultant les pages que Zimmermann consacre au sujet (1993 : 15-26). Sur la base de travaux très anciens, cet auteur se hasarde imprudemment à mettre en parallèle, d'une part, une chaîne généalogique (au sens des généticiens) à partir d'un seul et unique ancêtre commun d'un unique gène non porté par un chromosome sexuel et, d'autre part, les systèmes de parenté. Il me semble que le nombre de gènes d'un homme étant de vingt-cinq à trente mille et que, principalement dans le cas des populations « ethnologisées », le nombre d'ancêtres communs est élevé, on est en droit de douter du bien-fondé de la démarche.

12. « The central features of the anthropological analytic scheme and presuppositions about kinship are remarkably similar to those of European culture (and its derivatives in North and South America, Australia, etc.). This is no accident, for so much social theory of the nineteenth and twentieth centuries seems to be little more than the systematic elaboration of the cultural presuppositions of those who formulate and use it » (Schneider, 1997 : 270).

13. « Physiology presents possibilities; it does not determine cultural elaboration » (Moore, 1988 : 30).

## RÉSUMÉS

Dans son dernier ouvrage, Meillassoux démontre qu'en sciences sociales la plupart des auteurs, tout en reconnaissant son caractère social, continuent de considérer que l'institution de la parenté est basée sur un donné biologique. Cette étude de textes oraux luguru (Tanzanie) conforte le travail théorique de Meillassoux pour libérer les études de la parenté de tout déterminisme biologique.

Meillassoux's alimentary structures of kinship

In his last book Meillassoux demonstrates that while recognizing its social character, most authors in the social sciences continue to consider that the institution of kinship is based on biological facts. This study of some Luguru oral texts (Tanzania) backs up Meillassoux's theoretical work to free kinship studies from biological determinism.

## INDEX

**Keywords** : kinship, luguru, matrilineal., Meillassoux

**Mots-clés** : luguru, matrilineaire., Meillassoux, parenté

## AUTEUR

JEAN-LUC PAUL

Université des Antilles et de la Guyane

jl paul@univ-ag.fr